

Osoba i doświadczenie mistyczne (3)
 „Filozofia Chrześcijańska” 15 (2018), s. 107-128
 doi: 10.14746/fc.2018.15.5

MAREK SZULAKIEWICZ

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

Wydział Politologii i Studiów Międzynarodowych

Religia a poszukiwania metafizyczne współczesnego człowieka

Die Philosophie ist in der Tat
 selbst Gottesdienst wie die Religion.

G.W.F. Hegel

Połączenie religii i metafizyki, szczególnie we współczesnej kulturze, nie wydaje się przymierzem naturalnym. Odwrotnie, jest pewna skłonność, aby obszarów tych nie mieszać i zakreślać między nimi wyraźną granicę. Skłonność taką dostrzec można zarówno wśród ludzi religijnych, jak też często wśród filozofów. Wyznawcy i obrońcy religii sprzeciwiają się temu związkowi w obawie przed tym, aby wiara w Boga nie stała się rezultatem racjonalnego dowodzenia, w którym Bóg zostałby zepchnięty na margines rozumu i zamknięty granicami naszego poznania. Wydaje się, że przesiąknięta metafizyką religia odbiera człowiekowi możliwość powierzenia nas samych i naszego świata niepojętej rzeczywistości Boga. Taki Bóg, poddany kategoriom filozoficznym, przestaje być „Bogiem żywym” (ale i „Bogiem dla żywych”) i staje się jedynie najważniejszym bytem, wytworem ludzkiego umysłu, do którego nie można się już modlić i przed którym nie zgina się już żadne kolano. Wbrew temu prawdziwa wiara jest niemożliwa bez zaufania i zawierzenia, Bóg zaś tworzony przez różne metafizyki tego wszystkiego zostaje pozbawiony. Świat metafizyki wydaje się nawet sprzeczny z zawierzeniem, ufnością i miłością i nie wzywa już człowieka do adoracji, lecz tylko oferuje jakieś poznanie. Wielu wydaje się w tym kontekście, że metafizyka uśmierca religię, usuwa z niej nadprzyrodzony sens i sprowadza ją jedynie do świata człowieka i kultury, w której wszystko może być dowolnie zmienione w zależności od

postępu ludzkiego rozumu. Podkreśla się też, że w religii metafizyka zostaje przekroczona przez teologię, w niej bowiem „krytyczna egzegeza dokonuje się wewnątrz wiary i chce wierze służyć”¹. W tym kontekście wydaje się zatem, że najlepiej będzie, jeśli metafizykę zdecydowanie oddzieli się od religii, zwłaszcza wtedy, gdy przejawia się troskę o świat religii. Bóg filozofów nie jest wcale Bogiem żywego i potrzebującego człowieka i – jak to podkreślał już Pascal – znacząco różni się od Boga Abrahama, Izaaka, Jakuba.

Przeciwno temu przymierzowi występują również filozofowie i czynią to tym razem z troski o czystość filozofii i niezależność myśli. Nie chcą oni, aby wymyślony i często mityczny świat religii przenikał (ich) metafizykę. W tym duchu sądzi się na przykład, że myśl, która jest skoncentrowana na pytaniu, „dlaczego istnieje raczej coś, niż nic”, powinna uwolnić się od Boga. Nie znaczy to, że ma być ateistyczna i bezbożna, lecz powinna wobec takiego tematu zachować przynajmniej milczenie. Wystarczy w tym kontekście wspomnieć Heideggera, który ten związek metafizyki i religii (onto-teologię) wskazywał jako odpowiedzialny nie tylko za niewłaściwe rozpoznanie przez filozofię przedmiotu swoich badań, ale również odpowiedzialny za to, że i sam Bóg nie mógł zaprezentować się inaczej niż tylko jako „bytujący”. W myśleniu metafizycznym Bóg został przedstawiony jako byt. W ten sposób otrzymaliśmy niewłaściwą metafizykę i niewłaściwą teologię czy też: karykaturę metafizyki i karykaturę teologii. Te tendencje do rozdzielania znakomicie podsumowuje Paul Tillich: „Człowiek religijny sądzi – pisał ten teolog – że może obejść się bez filozofii, ponieważ jako posiadacz prawdy nie potrzebuje pytać; filozof zaś sądzi, że powinien trzymać się z dala od religii, ponieważ przez swoją z góry daną prawdę przeszkadza mu ona w radykalnym pytaniu”².

Z perspektywy takich myśli rozdzielenie metafizyki i religii wydawało się korzystne tak dla jednej, jak i dla drugiej, i stwarzało możliwość jakiegoś nowego początku dla nich obu. Martin Heidegger pisał: „jako człowiek religijny nie potrzebuję nawet cienia filozofii religii”³. Religijne konfiguracje bardzo łatwo w tym kontekście zostają przedstawiane jako tylko kolejna zasłona tego, czego filozof poszukuje. Wydaje się, że religia uniemożliwia filozoficzne poszukiwania i zamiast nich zachęca tylko do akceptacji i uznania tego, co dla metafizyki może dopiero być rezultatem namysłu. Dlatego oderwanie się od myślenia religijno-mitologicznego przedstawiane jest przez filozofów jako konieczność, a nawet jako miara postępu w filozofii. Wydaje się im wszystkim, że konieczność nowego początku dla filozofii wymaga odrzucenia religii i zawieszenia możliwości mówienia o Bogu, o którym trzeba milczeć, gdyż

¹ Por. np. L. Weber, *Überwindung der Metaphysik in der Theologie*, Herbolzheim 2005, s. 5.

² P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994, s. 29-30.

³ M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2002, s. 307.

tylko wtedy otrzymuje się wolność poszukiwań. W tym wszystkim, w podstawowym nurcie myśli współczesnej, który można nazwać nurtem poheideggerowskim, religia nie potrzebuje (i nie powinna potrzebować) metafizyki. To samo można powiedzieć o metafizyce i ona nie potrzebuje (i również nie powinna potrzebować) doświadczenia religijnego. Trzeba jednak zapytać, czy rzeczywiście tak jest? Czy należy zmierzać do rozłączenia tych obszarów dla dobra ich samych, dla dobra religii i metafizyki? Już tu trzeba podkreślić, że gdyby to postulowane (i realizowane w kulturze i w filozofii) rozdzielanie było właściwe i korzystne, to powinniśmy doświadczać współcześnie wielkiego rozwoju metafizyki (oddzielonej od religii) i – z drugiej strony – takiego samego rozwoju religii, która również wyzwolona została od wpływu filozoficznej metafizyki. Tymczasem jest odwrotnie: przeżywamy zarówno kryzys metafizyki, jak i kryzys religii. Być może zatem nie chodzi o rozdzielanie, lecz o odpowiedź na inne pytanie. Brzmi ono: Jakiej religii potrzebuje metafizyka i jakiej metafizyki potrzebuje religia, aby mogły wypełniać swe zadania i nie były wzajemną przeszkodą, lecz pomocą? Żeby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba jednak najpierw zapytać, po pierwsze o to, jaki jest charakter tego związku, zarówno z punktu widzenia metafizyki, jak i religii? Dalej, o zagadnienie doświadczenia religijnego i metafizyki w sytuacji rozdzielania tych obszarów. I wreszcie o korzystny wymiar współistnienia tych obszarów. Z metafizyki można zrobić bowiem zły lub dobry użytek dla religii, podobnie jak z religii dla metafizyki.

Metafizyka

Uznajemy część świata, którą właśnie posiadamy,
za obraz świata, za całość.

Karl Jaspers

Odpowiedź na powyższe pytanie nie jest łatwa, ze względu na kłopoty w określeniu tak metafizyki, jak i religii. Metafizyka, jako filozofia pierwszych zasad i wiedza, w której ludzie Zachodu „przechowują prawdę” (Heidegger), jest próbą zrozumienia całości rzeczywistości i zmierzaniem do odkrycia ostatecznych racji bytu i poznania. Jak każde poznanie wyrasta ona z pytania, lecz nie jest to pytanie jakiegokolwiek. W pytaniu tym chodzi o wszystko, czyli o to: „Czym jest to, co jest?”. Do istoty metafizyki należy zatem poszukiwanie możliwości przekroczenia skończoności oraz wskazanie tego, co „jest”. Łatwo jednak dostrzec, że tak określone metafizyczne zadanie pozostaje w sprzeczności ze strukturą każdego pytania. To ostatnie nie jest – jak stwierdza Daniel Sobota – drugorzędnym tworem logicznym, lecz istotnym elementem my-

ślenia⁴. Więcej nawet, struktura ta implikuje niemożliwość realizacji metafizycznego zadania. O cokolwiek bowiem człowiek pyta, to zawsze on sam jest tym, który pyta (podmiotem), izolując się z tego, o co pyta, i ustanawiając swoją władczość nad nim, czyniąc z niego przedmiot. Kazimierz Ajdukiewicz stwierdzał: „Ktokolwiek na serio stawia jakieś pytanie, o tym można założyć, że wierzy, iż jakaś właściwa odpowiedź na to pytanie jest prawdziwa, ale nie wierzy, żeby wszystkie były prawdziwe”⁵. Ta wiara nie jest jednak obojętna w poszukiwaniu odpowiedzi. W ten sposób odpowiedź zostaje naznaczona dwoma niebezpieczeństwami: wyłączenia z pytania „o wszystko” podmiotu (który pyta) oraz uprzedmiotowienia w akcie pytania.

Nie jest to jednak jedyna trudność. Obok tego pojawia się pewna cecha pytań, która również uniemożliwia realizację metafizycznego zadania. W codzienności naszego życia łatwo dostrzec, że każde pytanie rodzi nowe pytania, a w trakcie tego nieskończonego procesu świat staje się jeszcze bardziej zadziwiający i problematyczny. Metafizyka chce jednak ten nieskończony proces zakończyć, domaga się ona „ostatniego pytania”, po którym nie może już być (nie ma sensu) pytanie następne/kolejne, czyli pytanie metafizyczne z istoty nie odsyła do innych pytań i ich się nie domaga. Można powiedzieć, że metafizyka chce formułować ostateczne pytanie. Jednak i to żądanie kłóci się z logiką pytań. Każde bowiem pytanie ma zawsze charakter otwarty ku innemu i ku nowemu uprzedmiotowieniu. Uniemożliwia to zatrzymanie rozpoczętego procesu zapytywania.

Jak łatwo więc dostrzec, te cechy pytań mają szczególne znaczenie dla metafizyki, która chce wyjaśnić wszystko i wszystko ze wszystkim uzgodnić. Nie z odpowiedzi nawet, lecz z istoty pytania wynika, że nie może ona zrealizować swych zadań. Z jednej bowiem strony metafizyka zmierza do zapytania o wszystko i ma to być „ostatnie” pytanie, po którym nie może być już pytań innych. Z drugiej jednak, z samej struktury pytania wynika, że odnosi się ono (zawsze) tylko do przedmiotu (a nie do wszystkiego) i zawsze też implikuje pytania następne (i nie może być ostatnim). Odwołując się w tym kontekście na przykład do pytania o Boga, można powiedzieć, że z góry droga ku niemu jest metafizyczne zamknięta. Bóg, będąc blisko człowieka, w metafizycznym pytaniu wymyka się, i to tak bardzo, że człowiek nie może nawet pragnąć widoku Boga⁶. Stąd metafizyka staje przed niemożliwym do spełnienia zadaniem. Chociaż u podstaw metafizycznego obrazu świata tkwi dążenie do tego, aby zawrzeć w nim całość i to, co absolutne, to jednak tego dążenia nie da się zrealizować na gruncie samej metafizyki. Konieczność oddzielenia podmiotu

⁴ D. Sobota, *Narodziny fenomenologii z ducha pytania. Johannes Daubert i fenomenologiczny rozruch*, Warszawa 2017, s. 533.

⁵ K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, Warszawa 1965, s. 89.

⁶ J. Schmidt, *Teologia filozoficzna*, tłum. P. Domański, Kęty 2006, s. 25.

od przedmiotu oraz wyizolowania aktu teoretycznego oznacza utratę możliwości czystego uczestnictwa w istnieniu. Słowem: wszystko może w niej być obecne tylko przez poznanie, a ono nie jest bezstronne.

Już z tych uwarunkowań metafizyki, wynikających ze struktury samego zapytania, można wyprowadzić wniosek, że (wbrew nadziejom i oczekiwaniom) ujawnia ona sytuacyjny i perspektywiczny charakter swych poszukiwań. Pole to określone jest zawsze sytuacyjnym i historycznym charakterem świadomości, wbrew jej dążeniom do tego, aby zawrzeć w nim całość i to, co absolutne. Formułując pytanie „o wszystko”, metafizyka formułuje je bez możliwości uzyskania odpowiedzi i sama nie jest w stanie sobie poradzić. Jednak, mimo takiej niemożliwości spełnienia, właśnie metafizyka wyznaczyła najważniejszą część filozofii. Jej potrzeba wynika ze struktury bytu ludzkiego i konieczności, aby żyć w pewnym horyzoncie zrozumiałości, który określa sens świata i ludzkiego istnienia. Mówiąc inaczej, człowiek musi takie pytania zadawać. Metafizyczne pytanie stanowiło próbę dotarcia do istoty i sensu rzeczywistości, jej ostatecznego ugruntowania, zakładając często konieczność odniesienia do tego, co owo doświadczenie przekracza, co jest „inne”. Emmanuel Lévinas stwierdzał: „Metafizyka zwraca się ku «gdzie indziej», ku «inaczej», ku «innemu». [...] jest ruchem wychodzącym od znanego nam świata – nawet jeśli na jego skraju albo w nim skrywają się ziemie jeszcze nieznane – od «u siebie», które zamieszkujemy, w stronę obcego poza-sobą, w stronę jakiegoś «tam»”⁷. Postawa taka miała też umożliwić stworzenie światopoglądu jako całościowego, powszechnie ważnego systemu, organizującego obszar doświadczenia. Jak łatwo dostrzec, stwarzała nadzieję wyznaczenia obrazu świata „z zewnątrz”, sprowadzenia wszystkiego do jednego i pominięcia tego, że człowiek zawsze jest wewnątrz tego świata⁸.

W dziejach filozofii te trudności w jej spełnieniu często prowadziły do krytyki⁹. Wystarczy przypomnieć, że nowożytna droga destrukcji metafizyki wiodła od symbolicznego „wrzucenia w ogień” (David Hume), wskazania jej niemożliwości jako poznania teoretycznego i przesunięcia w stronę filozofii praktycznej (Immanuel Kant), przez fenomenologiczne przekształcenie w naukę o sensie i znaczeniu (Edmund Husserl), wreszcie egzystencjalną przebudowę w analitykę *Dasein* (Martin Heidegger). Wydawało się, że skończyła się ona razem z pytaniem o możliwość wypowiedzi o rzeczywistości jako całości i wskazaniem, że wypowiadanie takich sądów jest nie tylko nieprawomocne, lecz wręcz szkodliwe, prowadząc do rozwoju myślenia totalizującego i kre-

⁷ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 18.

⁸ J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1988, s. 36.

⁹ Na ten temat: H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1991, s. 15 i n.

owania kultury immanencji (Lévinas). Można sądzić, że chęć rezygnacji z metafizyki to tylko umysłowe działania filozofów. Jednak konsekwencje próby jej zawieszenia wybiegają daleko poza filozofię. Razem z nimi nie tylko filozofia abdykowała ze swej roli poszukiwania prób zrozumienia bytu, ale również wskazała, że wobec funkcjonujących obrazów świata nie jest ona prawomocna w uznawaniu jednego z nich za prawdziwy i przekreślaniu innych jako nieprawdziwych, rezygnując tym samym z funkcji tworzenia światopoglądu, ważności prawdy, kodeksów etyki itp. Krytyka metafizyki najczęściej miała na uwadze przekonanie, że całość (o którą zabiega metafizyka) nie może być dla nas przedmiotem poznania, gdyż jako taka zawsze staje się tylko częścią. Pisał dosadnie Karl Jaspers: „Całość nie może być przedmiotem dla nas, gdyż tym samym staje się częścią i podlega ograniczeniu”¹⁰. Jednak razem z narastaniem przekonania o niemożliwości poznania wszystkiego człowiek zaczął wierzyć, że całość, uniwersalność i absolutność (skoro nie może być przedmiotem poznania) w ogóle nie istnieje, a poszukiwania tego, co trwałe i absolutne, nie mają sensu. Postmodernistyczny cios wymierzony w metafizykę wydawał się dlatego ciosem śmiertelnym. Nie tylko negował on możliwość „wielkich opowieści”, lecz przede wszystkim znosił już samą rzeczywistość; nie tylko odrzucał powszechną ważność i uniwersalne obowiązywanie myśli i sądów, ale również rezygnował z samego świata, który stawał się złudą i iluzją. Efektem tych wszystkich dróg i badań jest wniosek następujący: dzieje filozofii dowiodły, że metafizyka samotnie nie może odpowiedzieć na swe podstawowe pytanie: „Dlaczego jest raczej coś niż nic?”.

Religia

Osobliwą cechą religii jest to, że stosunek do niej rodzaju ludzkiego wciąż ulega zmianie.

Alfred N. Whitehead

Metafizyczne pytanie o to, „Czym jest wszystko?” i „Co jest?”, i trudności w jego rozwiązaniu, znajdują inną możliwość ukazania w religii, doświadczeniu religijnym i wierze. W nich wszystkich również pojawiają się odpowiedzi na metafizyczne pytanie. Jednak odpowiedź taka nie wynika z pragnienia poznania i zwykłej ciekawości. Religia nie jest metafizyką i elementy poznawczo-racjonalne nie są w niej najważniejsze. Intuicyjnie już mamy przeświadczenie, że jeśli religia zajmuje się Bogiem i tym, „co jest”, to czyni to jakoś inaczej niż metafizyka. „Bóg w religii i zasada świata w metafizyce – stwierdzał Max Scheler – mogą być realnie identyczne; jako przedmioty intencjo-

¹⁰ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1919, s. 175.

nalne są one istotowo odmienne. Bóg religijnej świadomości «jest» i żyje wyłącznie w akcie religijnym, a nie w metafizycznym myśleniu o pozareligijnych bytach i rzeczywistościach¹¹. Dlatego źródła doświadczenia religijnego tkwią głębiej niż wszelkie pytania, dowody i metafizyczne rozumowania. Inaczej niż w pytaniu metafizyki nie chodzi tu o poznanie i zdobycie wiedzy o wszystkim, lecz o zatroskanie człowieka o istnienie i swój własny byt. To znaczy, że religia nie przemawia z pytania i nie szuka poznania. Człowiek w tym doświadczeniu wyrwa się przedmiotowości i skończoności i podejmuje trud porzucenia naoczności (przedmiotowości), lecz nie zapada się razem z tym w nicość. Nie jest już tym, który pyta i izoluje się od wszystkiego, ani tym, dla którego ukazuje się wszystko w relacji podmiotowo-przedmiotowej. W doświadczeniu religijnym człowiek jest włączony w całość istnienia i uczestniczy w niepodzielonej całości.

Oczywiście takie ukazanie doświadczenia religijnego nie oznacza, że procesy te następują w każdej religii w tym samym stopniu. „Widok tego, czym były religie – podkreślał Henryk Bergson – tego, czym niektóre z nich są w dalszym ciągu, jest bardzo upokarzający dla ludzkiej inteligencji. Cóż za splot aberracji! Na próżno doświadczenie mówi: «to nieprawda», a rozumowanie: «to absurd», ludzkość tym bardziej chwytą się tylko absurdalności i błędu”¹². Przede wszystkim jednak w tym doświadczeniu podstawową kategorią wcale nie jest kategoria bytu, poznania (pytania) i przedmiotu, lecz wydarzenia wiary. Można powiedzieć, że doświadczenie to poprzedza pytajny charakter naszego istnienia, naszej izolacji i uprzedmiotowienie świata. Współczesny człowiek wierzący co prawda często powtarza słowa Filipa (J 14,8) pokażcie nam Boga, dajcie dotknąć. Jednak jest to typowe dla postawy, która umocniona została przez nowożytną ideę nauki, w której chodziło o uznawanie za najważniejsze tego wszystkiego, co da się zmierzyć i zważyć, co jest bytem, ale przecież spraw najważniejszych nie można ani zmierzyć, ani zważyć, ani dotknąć. To znaczy, że nie chodzi w nim wcale o stwierdzenie faktu istnienia Boga ani o intelektualną kontemplację (poznanie), lecz o spotkanie i uczestnictwo. Dlatego religia nie jest metafizyką i zawsze wtedy, gdy ulega takim tendencjom, traci i podlega łatwej krytyce i odrzuceniu. Odwołując się do obrazów, można powiedzieć, że w metafizyce człowiek jest tylko widzem i obserwatorem, poszukującym poznania, w religii zaś przekształca się w odpowiedzialnego uczestnika. Widz przygląda się tylko opanowany ciekawością wiedzy, uczestnik zaś doświadcza wezwania całego bytu i troski o ten byt.

Jeśli jednak uzna się, że rozumowania metafizyczne nie są wcale tożsame z doświadczeniem religijnym, nie oznacza to zawsze, że tym samym odkrywa

¹¹ Por. M. Scheler, *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków 1995, s. 55.

¹² H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło, Kraków 1993, s. 105.

się istotową odmienność metafizyki i religii. Zazwyczaj efektem takiego odróżnienia czy nawet radykalnego oddzielenia, jest zepchnięcie religii na margines kultury. Nie pozostawia się jej innego miejsca niż indywidualne przeżycie i strąca w przepaść analiz psychologicznych i społecznych. Jeśli religia nie jest już metafizyką, to pojawia się niebezpieczeństwo jej antropologizacji i psychologizacji. Do tego też często sprowadzają się współczesne rozważania problemu religii. Uznaje się w nich, że w tej kwestii najlepiej badać zewnętrzne (i wewnętrzne) przejawy zachowań człowieka religijnego. Religią są tu tylko pewne przeżycia niektórych ludzi. Człowiek religijny wydaje się zatem uboższy, gdyż nie jest już tym, który pyta, ani tym, który ma cały świat przed sobą. Jest zaś tym, który całą tę drogę pytań i poszukiwań, drogę poznania bytu absolutnie rzeczywistego, pozostawia jako nieistotną. W ten sposób, odbierając religii wymiar metafizyczny, pytania o nią najczęściej dotyczą tego, „jak” jest człowiek religijny i „dlaczego” jest on religijny, i ujawniają wielkie pole jej kulturowego wymiaru. Jeśli zdecydowanie podkreśli się, że religia nie jest metafizyką, to bogactwo faktu religijnego zostaje zredukowane do „antropologicznego przeżycia”. Sama zaś religia staje się tylko (ewentualnie) czynnikiem nadającym spójność kulturze, grupie społecznej, ludziom itp. Wszystko sprowadza się w nich do treści antropologicznych, psychologicznych, kulturowych, społecznych i (ewentualnie) politycznych. Religia staje się tylko sferą subiektywnych emocji i próżno w niej wtedy szukać woli i intelektu. Jednak jeśli religia spełniałaby się tylko w jej funkcjach kulturowych (spójność) i antropologicznych (przeżycia niektórych ludzi), to powinna już dawno ulec destrukcji, zastąpiona innymi elementami, które lepiej spełniają taką funkcję. Tymczasem ciągle trwa. Więcej nawet, jej obecność na początku XXI wieku jest dla wielu jednym z najbardziej irytujących problemów. Oczekiwany zmierzch i upadek nie nastąpił. I chociaż nauka, polityka, technologia obywają się bez niej, więcej nawet, przedstawiają często antyreligijne argumenty, to jednak człowiek XXI wieku jest nadal człowiekiem religijnym. W tym wszystkim coraz bardziej okazuje się, że religia jest częścią świadomości ludzkiej, a nie – jak myślano – tylko etapem historii tej świadomości. Dzisiaj już wiemy: potrzeba religii nie jest wcale potrzebą człowieka niewykształconego, nieoświeconego, słabego, lecz jest po prostu potrzebą człowieka. Droga do właściwego zrozumienia religii nie może polegać na tym, że wskaże się na to, co człowiek stracił, lecz na to, co zyskał, gdy obok metafizyki pojawiło się doświadczenie religijne.

Metafizyka bez religii

Byt jest przygodą indywidualną.

Jean P. Sartre

Ta krótka analiza metafizyki i religii pozwala stwierdzić, że odróżniają się one w sposób zasadniczy. W doświadczeniu metafizycznym pierwszym aktem jest poznanie, wyrosłe wokół pytania i problemu dotyczącego ostatecznych racji bytu. Inaczej jest w doświadczeniu religijnym. W nim pierwszym aktem człowieka religijnego jest zaufanie, czyli aprobata istnienia, i postawa ta nie żyje z łaski wiedzy i metafizyki, lecz oddania i uczestnictwa w istnieniu. „Dla metafizyka – pisał Scheler – kwestia zbawienia pozostaje wtórna; dla człowieka religii wtórne jest poznanie bytu absolutnie rzeczywistego”¹³. Stąd można wnosić, że metafizyka zakorzeniona jest w ludzkim poznaniu, religia zaś w samym istnieniu, w bycie. Trzeba jednak zapytać: Czy te naturalne różnice uprawniają do radykalnego odłączenia i oddalania od siebie? Czy mimo istotowej odmienności metafizyki i religii wykluczony jest jakiś związek, współpraca i wzajemne wpływy? Co się dzieje z metafizyką bez religii? I wreszcie: Czy rzeczywiście powinniśmy zabiegać o oddalenie obu obszarów i troszczyć się o to, aby uwolnić metafizykę od religii i religię od metafizyki?

W rozwoju metafizyki łatwo dostrzec, że jej sytuacja zmieniła się radykalnie, gdy pojawił się w niej umysł religijny. Mimo że myślenie filozoficzne zrodziło się z religii („akt religijny jest pierwotniejszy od aktu poznania filozoficznego” – powie Scheler¹⁴) i to ona poprzedziła w dziejach kultury metafizykę, to jednak więź ta nie przetrwała długo. Początkowo, przy próbach zrozumienia wszystkiego, pierwsi filozofowie poszukiwali drogi, która by pozwoliła zadawać metafizyczne pytania, lecz jednocześnie pozostawiać miejsce na religię¹⁵. Jeszcze u presokratyków „wszystko jest pełne bogów” (Tales). Później teologia Ksenofanesa i Heraklita prowadziła do oddalania się metafizyki od religii i te więzi zostały zerwane. Podkreślić należy, że w dziejach metafizyki najpierw odkryto *arche*, zasadę, i dopiero później nazwano to Bogiem. Proces odnajdywania przez metafizykę na powrót religii był bardzo długi i – jeśli przypomni się mowę św. Pawła na Areopagu – to inicjatywa zmiany tych relacji jest wyraźnie po stronie religii, rodzącego się chrześcijaństwa¹⁶. Jednak, gdy już to się stało, gdy metafizyka ponownie odkryła religię, to przez wiele wieków swojego rozwoju zachowywała i strzegła religijnego wymiaru.

¹³ M. Scheler, *Problemy religii*, s. 61.

¹⁴ Tamże, s. 80.

¹⁵ Por. O. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, tłum. P. Domański, Warszawa 1996, s. 162.

¹⁶ J. Schmidt, *Teologia filozoficzna*, s. 14.

Dowodziła w tym, że jeżeli już człowiek w Boga wierzy i uwzględnia w swoim życiu doświadczenie religijne, to coś ważnego dzieje się w samym metafizycznym poznaniu, w świecie pytań i poszukiwań. Oczywiście człowiek nadal chce wiedzieć i poznać, ale wiara zmienia radykalnie metafizyczną postawę. W takiej metafizyce, która odkrywa religię i od niej się nie odsuwa, problemy zmieniają się w tajemnice, przedmioty uczestniczą w całości istnienia, a pytający człowiek powraca do bytu. Gabriel Marcel podkreślał nawet, że znika tradycyjne rozdzielenie, „rozdzielenie tego, co jest we mnie, i tego, co jest przede mną, traci swoje znaczenie i swoją wartość pierwotną”¹⁷. W tym sensie można mówić o jakiejś skłonności czy też naturalnym skierowaniu metafizyki w stronę religii, czy też nawet o tym, że poszukiwania i pragnienia metafizyczne spełniają się w idei Boga. Bardzo mocno ten związek dostrzec można jeszcze u Plotyna. Został on też utrzymany w neoplatonizmie, chociaż zrehabilitowane zostały również inne obszary jako „nośniki metafizyki”. Nie oznaczało to oczywiście określania metafizyki przez religię. „Bóg filozofów – jak podkreślał Innocenty M. Bocheński – zwykle nie bardzo nadaje się do użytku religijnego”¹⁸. W filozofii nie było też wątpliwości, że obszary te wcale się nie pokrywają, a zadaniem filozofii nie jest kreowanie doświadczenia religijnego. Hegel w swej filozofii religii stwierdzał jednoznacznie, że „w filozofii nie chodzi o to, żeby wzbudzać religię w jakimś podmiocie; raczej zakłada się ją już z góry u każdego, jako podstawę. W sensie substancjalnym człowiek nie ma niczego nowego od filozofii otrzymać”¹⁹. Może się oczywiście tak zdarzyć, że dzięki poznaniu filozoficznemu w człowieku obudzi się religia, ale nie jest to zamiarem filozofii.

Jednak wraz z narastającą krytyką religii stan ten wyraźnie się zmienił. Metafizyka nie mogła (i nie chciała) się pogodzić z religijnym wdarcie się Absolutu (Nieskończoności) w świat skończony oraz z próbami wkroczenia irracjonalności w racjonalizm. Wielu filozofów wszystko to chciało unieważnić i radykalnie zerwać kontakty ze światem religii. Człowiek nowożytny założył, że to sam rozum odpowie na wszystkie pytania, a religia będzie tylko przeszkadzać w poszukiwaniach. W tym kontekście stała się ona też bezużyteczna, a jej rozwiązania urojone. Trzeba zapytać: Co stało się z metafizyką po utraceniu jej religijnego odniesienia? Stan ten łatwo zaobserwować w kulturze nowożytnej, w której – jak dowodził Romano Guardini – „to, co naturalne ma zarazem charakter sakralny i religijny”²⁰.

¹⁷ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995, s. 222.

¹⁸ I.M. Bocheński, *Ku filozoficznemu myśleniu. Wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych*, Warszawa 1986, s. 75.

¹⁹ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2006, s. 6.

²⁰ R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych*, tłum. Z. Włodkowa, M. Turowicz, J. Bronowicz, Kraków 1969, s. 41.

Najpierw pozbawiona religii metafizyka uznała, że rozum sam odpowie na wszystkie pytania i nie potrzebuje do tego kontekstów religijnych. Tworzenie racjonalnych systemów epoki nowożytnej miało właśnie taki cel: pozostawić metafizykę samą sobie, odgrodzić się od religii, a nawet wypowiedzieć jej walkę. Ten trud zakończył się jednak porażką. Bez religii nie udało się rozwiązać metafizycznych problemów, a ona sama odkryła relatywność naszego obrazu świata i niemożliwość wypowiedzi o całości. A skoro tak, to pozostał w tym kontekście tylko jeden kierunek: unieważnić wszystkie pytania i problemy metafizyczne. „Metafizyka upada nie dlatego – pisał Moritz Schlick – że rozwiązanie jej zadania jest zamierzeniem, któremu umysł ludzki nie podoła, [...] lecz dlatego, że zadanie takie nie istnieje. Wraz z odkryciem, że sposób stawiania pytań był fałszywy, cała historia sporów metafizycznych staje się zrozumiała”²¹. I rzeczywiście, im mocniejsza stawała się walka z religią, tym bardziej umacniały się w filozofii tendencje do usunięcia metafizyki z kultury. Metafizyczne pytania okazały się zbędne, gdyż rozum pozbawiony religijnego odniesienia nie znalazł na nie odpowiedzi. Bez religii myślenie wyobcowuje, a człowiek zrywa więź z całością istnienia i traci jedność. Odkrycie, że myślą nie można wykroczyć poza myśl i odrzucenie religii, ustanawia jednak jakąś namiastkę metafizyki, w której nie znajduje się już innego wymiaru istnienia niż tylko przedmiotowe i materialne. Takie zerwanie z bytem nie jest jedyną konsekwencją odrzucenia naturalnego przedłużenia metafizyki w religii. Bez twórczego oddziaływania religii umacnia się w filozofii przekonanie o konieczności przełamania różnicy ontologicznej między bytem a byciem, światem a Bogiem itp. Utwierdza się w ten sposób myśl, że dotychczasowa metafizyka popełniła błąd, zakładając istnienie takiej różnicy i poszukując drogi od bytu do bycia, od świata do Boga itp.; takiej drogi nie trzeba teraz szukać, gdyż taka różnica nie istnieje. Pozostaje już tylko jeden świat: przedmiot poznania nie jest już tylko elementem świata, lecz staje się nim całym.

Upprzedmiotowienie czy też materializacja bytu nie jest jedynym zagrożeniem dla metafizyki, gdy traci ona „religijną osłonę”. Metafizyka bez religii prowadzi również do zmiany perspektywy w poszukiwaniu legitymizacji naszych działań, czynów i ogólnie wartości. Taką apologię myślenia i życia bez absolutnych norm, zasad, prawd i wartości łatwo zrozumieć. Gdy bowiem kultura stawia na praktykę, chwilę, codzienność, gdy świat jest tylko przedmiotem i niczym więcej, racjonalność zostaje ograniczona do racjonalności naukowo-technicznej, a człowiek do myślącej materii, to często i filozofia ulega tym pokusom: proponuje apologię życia bez fundamentów, i sama krytykuje swoje myślenie metafizyczne, które poszukiwało podstaw i zasad wszelkiego

²¹ M. Schlick, *Die Wende der Philosophie*, „Erkenntnis“, nr 1, 1930/31, s. 9.

bycia. Jeśli wszystko zostaje włączone w grę wymiany rynkowej i symulację rzeczywistości, to ulega temu również metafizyka.

Religia bez metafizyki

Człowiek może milczeć, ale nie może zawsze i tylko milczeć.

Bernhard Welte

Metafizyka, pozbawiona religijnego odniesienia, oferuje człowiekowi tylko naukę o zjawiskach i przemienia się w ontologię. Nie chcąc jednak zadowolić się takim poznaniem i dostrzegając niemożliwość ujęcia całości istnienia, w konsekwencji zachęca do rezygnacji z tych zagadnień metafizycznych. Nasuwa się jednak pytanie: Co dzieje się z religią, gdy właśnie w niej podejmuje się próby eliminacji metafizyki? Jak reaguje religia na tendencje jej „demetafizykacji”? Wbrew pozorom takie działania usunięcia metafizyki z religii nie są zjawiskami rzadkimi. Nasilają się one szczególnie w kulturze postmetafizycznej, czyli takiej, w której nie jest się już zorientowanym na całość, lecz zawsze tylko na fragmenty. Religia ulega tendencjom takiej kultury i również w niej chce się zrezygnować z metafizyki.

Jest oczywiste, że religia wkracza w życie człowieka wraz z pewnym rozumieniem świata, na które składa się wiele elementów życia codziennego, ale również przynosząc sobą – jak mówi John Hick: „okno na Transcendentnego”²². Doświadczenie religijne dzieje się w jakimś miejscu, w określonej kulturze, jest zawsze doświadczeniem czymś i z kimś itp. Można powiedzieć, że jest ono zawsze doświadczeniem żywym, w czasie i w konkretności. Tomáš Halík podkreślał nawet, że „wiera, aby pozostała żywa, jako swej stałej korygującej towarzyszki potrzebuje wątpliwości”²³. Z doświadczeniem metafizycznym jest jednak inaczej niż z konkretnym doświadczeniem codzienności. Metafizyka chce myśleć – jak dowodził Heidegger – niezależnie od czasu jako przemijania, uczy myśleć z wieczności, *sub specie aeternitatis*²⁴. Z tego powodu rodzi się obawa, że zakłóci ona naturalne doświadczenie religijne: świat żywy zatrzyma w wieczności i sprawi, że doświadczenie to skostnieje w rytuałach, dogmatach, tradycji i ślepej powtarzalności. Metafizyka zmierza do nadania doświadczeniu religijnemu tylko wymiaru wertykalnego, w którym człowiek może utracić to, co jest (w jego mniemaniu) w nim najcenniejsze, czyli ułatwienia dla konkretnego życia.

²² J. Hick, *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, tłum. J. Grzegorzczak, Poznań 2005, s. 67.

²³ T. Halík, *Drzewo ma jeszcze szansę. Kryzys jako szansa*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2010, s. 16.

²⁴ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2000, s. 51.

Wszystko to oznacza, że wraz z metafizyką religia przekracza codzienny (praktyczny!) wymiar wiary i otwiera doświadczenie religijne na Tajemnicę: wszystko, nawet świat codzienny, staje się niezwykle tajemnicze. Obrazowo mówiąc: obecność metafizyki w religii sprawia, że codzienne „bądź wola moja”, przemienione zostaje w „bądź wola Twoja”. Współczesny człowiek religijny niechętnie sięga do takiej metafizyki, sprowadzając tym samym świat do oczywistości i codzienności; chętniej też wybierając wiarę egzystencjalną, wyrastającą z potrzeb chwili i nastawienia horyzontalnego. Wszystko w tym świecie ma być jasne, oczywiste i praktyczne. Jednak – jak stwierdzał Abraham J. Heschel – „najprostsza droga prowadząca do stłumienia naszej zdolności rozumienia znaczenia Boga i doniosłości czci jest traktowanie rzeczy jako oczywistych”²⁵. Trzeba podkreślić zatem, że – otwierając na Transcendencję – metafizyka uniemożliwia człowiekowi religijnemu popełnienie pomyłki i uniemożliwia czczenie wytworu swoich potrzeb i dzieł swego umysłu i fantazji zamiast żywego Boga. Wszystko to zagraża jednak w horyzontalnym nastawieniu doświadczenia religijnego. Słowem: metafizyka broni przed degeneracją religii, w której miejsce Boga może zająć stworzony przez wierzącego idol, projekcja ludzkich lęków i pragnień, i cała religia zostanie sprowadzona do codzienności egzystencji. Bez niej zagraża człowiekowi, że zacznie wierzyć w cokolwiek. Oczywiście takiej osłony przed urzeczowieniem Boga nie daje każda metafizyka, lecz jedynie ta, która wyrasta z pytania i obdarza zaufaniem rozum, czyli uznaje, że mocą własnego impulsu przybliży się on i może doprowadzić do „piątego wymiaru” (Hick). Uwzględnienie metafizyki w religii oznacza, że doświadczenie religijne nie ogranicza się tylko do religijnego przeżycia, lecz również jest w nim miejsce na wiedzę i mądrość. Jeśli zwrócimy się na przykład do religii chrześcijańskiej, to element wiedzy i mądrości jest tu szczególnie widoczny. Apostołowie wiedzą, że mówią do mądrego człowieka, który wyrósł już z mitów i opowieści. Bez większych kłopotów takie uzasadnienie do mądrości można znaleźć u św. Pawła. Również św. Piotr wzywa: „bądźcie gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest” (1 P 3,15). Wszystko to oznacza, że w tym doświadczeniu chodzi również o „jakąś” wiedzę. Jest oczywiste, że nie może w niej chodzić o tego rodzaju poznanie, które dzisiaj rozumiane jest jako kompetencja techniczna i funkcjonalna, czy też rozum techniczno-instrumentalny, lecz o wiedzę innego rodzaju. Ta wiedza budowana jest przez pewien typ pytań i odpowiedzi, które można nazwać pytaniami metafizycznymi. Właśnie metafizyka uświadamia religii, że zawsze wobec tych wymiarów istnienia, które nas przekraczają, wciąż na nowo musimy podejmować pytania

²⁵ A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2007, s. 59.

i wysilać się, aby jak najlepiej je rozpoznać i nie zatrzymywać się łatwo przy odpowiedziach cząstkowych.

Trzeba zapytać jeszcze raz: Co dzieje się z religią, gdy tego wszystkiego zabraknie? Co się dzieje z religią, gdy zabraknie w niej metafizycznych pytań i wątpliwości? Łatwo dostrzec, że epoka nowożytna w naszej kulturze często zmierzała do pokonania religii właśnie przez odrzucenie metafizyki. Posługiwała się swoistym fortelem: tak doskonale zwrócić człowieka ku światu i zaspokoić jego potrzeby, aby nie musiał już (i nie chciał) pytać i zwracać się ku zaświatom. Już z tego można wnosić, że zanik metafizyki szkodzi religii. Bez metafizyki człowiek zaczyna koncentrować się na swej skończonej egzystencji i ograniczać swoje życie do sukcesów odniesionych w takiej codzienności. Gubi się wymiar nieskończoności, ale przede wszystkim utracone zostają pytania o „wymiar całości”.

Metafizykę chrześcijaństwo odziedziczyło po Grekach. Nie jest trudno udowodnić, że u jego początku to właśnie filozofowie, wraz z ich metafizycznymi poszukiwaniami, byli jedynymi partnerami rodzącej się nowej religii. Nie byli nimi (i nie mogli być) wyznawcy innych religii, gdyż albo królowało w nich wielobóstwo (świat grecki), albo też relacje z religią monoteizmu (Żydzi) zostały zerwane. Wprawdzie w późnym antyku dostrzec można wyraźnie, że filozofia, a szczególnie jej najwyższa postać, jaką była metafizyka, stała się jednością z religią czy też najwyższą jej postacią, to jednak właśnie ze względu na taką niebezpieczną bliskość późniejsza myśl zmierza do rozdzielenia tych obszarów²⁶. Wynika to z tego, że to, co istotne dla religii i dla wiary, rozgrywa się w zupełnie innej sferze niż metafizyczna. Leszek Kołakowski pisał: „Nie ma sposobu pojęciowego uchwycenia Boga poza środkami, które są nie tylko niedoskonałe, lecz radykalnie zniekształcające, ponieważ redukuje Boga do skończonego demiurga”²⁷, a to oznacza, że metafizyczny absolut nie jest wcale odpowiedzią na pytania zrodzone przez świat religii i człowieka wierzącego. Nie jest taki, gdyż człowiek religijny zaangażowany jest w świat sensów. Taki absolut natomiast może zaofiarować wszystko poza sensem. Jednak błędne byłoby uznawanie, że rodzące się chrześcijaństwo utożsamiało się z jakąś filozofią i metafizyką. Zdecydowanie sprzeciwiło się metafizycznemu ubóstwieniu świata, ale też utożsamieniu religii z filozofią. Co prawda św. Augustyn mówił dosadnie: „Samej prawdy nie zobaczysz, jeśli nie zagłębisz się całkowicie w filozofii”²⁸, to jednak nie chodziło w tym o utożsamienie metafizyki i chrześcijaństwa. Jeśli nawet Justyn Męczennik już w II wieku określał chrześcijaństwo jako prawdziwą filozofię, to i tu nie ma mowy o takiej tożsa-

²⁶ *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, Hrsg. T. Kobusch, M. Erler, Leipzig 2002, s. 7.

²⁷ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, Poznań 1999, s. 20.

²⁸ Augustyn, *Przeciw akademikom*, tłum. K. Augustyniak, Kraków 2007, s. 97.

mości. Jej niemożliwość wynikała z ideologicznej funkcji filozofii, czyli określania przez nią nie tylko drogi poszukiwań prawdy, ale też jej samej. Filozofia w starożytności odgrywała bowiem podwójną rolę. Z jednej strony filozofowie zachęcali do myślenia i poszukiwania mądrości, z drugiej zaś tworzyli pewną wspólnotę życia i wizję świata, czyli sposób życia człowieka definiowali przez myślenie i poszukiwania filozoficzne. Chrześcijaństwo chętnie sięgało do tego pierwszego (i w tym sensie chciało być prawdziwą filozofią), lecz odrzucało filozoficzną wizję świata, oferując teorię własną, w której Chrystus ukazywany był jako samoobjawienie Boga. Można powiedzieć, że metafizyka pomagała zrozumieć, o co chodzi w przesłaniu o Chrystusie i zmartwychwstaniu, lecz nie ona wyznaczała sens tych wydarzeń. Wszystko to zmienia się w epoce postmetafizycznej, gdy nawet pozostaje religia, lecz brak namysłu metafizycznego. Epoka ta jest – jak na to wskazywał kardynał Joseph Ratzinger – jednocześnie epoką relatywizmu. „Tworzy się swoista dyktatura relatywizmu, który niczego nie uznaje za ostateczne i jako jedyną miarę rzeczy pozostawia tylko własne ja i jego zachcianki”²⁹. Spójrzmy tylko na kilka elementów, które przebudowują religię, gdy zabraknie w niej metafizyki.

Prywatyzacja religii. Szukając Boga bez metafizyki, współczesny człowiek często szuka tylko siebie i wykorzystuje religię do celów prywatnych, chcąc przechwycić wszechmoc i opatrność Boga na użytek spełnienia własnych potrzeb. Religia zostaje w ten sposób utożsamiona i zawężona do tych potrzeb, i powiązana z mentalnością egocentryczną. Człowiek staje się niezdolny do przyjęcia perspektywy innej niż jego własna i z religii czyni ludzkie szukanie Boga. Taka religia bez metafizyki obiecuje człowiekowi zbawienie wysiłkiem jego rozumu i woli. Łatwo niekiedy przychodzi w tych aktach odkryć nawet pragnienie absolutu, lecz często wszystko to staje się tylko domeną gustów, indywidualnych wyborów, sentymentów, potrzeb itp. Człowiek jest nawet gotów szukać Boga we własnym wnętrzu, lecz brak metafizyki oznacza, że za tym pragnieniem nie idzie możliwość zaufania, lecz raczej żądania, aby Bóg „patrzył” na wszystko tak jak my. Emmanuel Lévinas podkreślał, że kult prywatny „oddycha jak w cieplarni, nie przekazuje żadnej energii życiowej, nie wrasta w życie... Czystość moralna, godność moralna, nie rozgrywają się w jakimś sam na sam z Bogiem, ale między ludźmi”³⁰. Dlatego ograniczenie religii do kultu prywatnego i egocentrycznej mentalności jest szczególnie niebezpieczne. Jednak bez metafizyki wzrasta tendencja do uczynienia takiego użytku z Boga dla własnego życia, rośnie infantylnizm mentalności religijnej i chęć kształtowania idei Boga na modłę naszych subiektywnych życzeń,

²⁹ J. Ratzinger, *Ku «dojrzałości» wiary w Chrystusa (Homilia podczas Mszy Świętej Pro eligendo Romano Pontifice, Watykan, 18 IV 2005)*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 26 (2005), nr 6 (274), s. 30.

³⁰ E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 264.

a umniejsza się metafizyczne przekonanie, że myśli Boga nie są myślami naszymi ani Jego drogi naszymi drogami (Iz 55,8). Wydaje się też wówczas, że przestrzeń samotności i izolacji jest bardziej nasycona religijnością niż przestrzeń wspólnoty. Słowem: bez metafizyki religii zagraża wiara w cokolwiek, co wydaje się przydatne jednostce, i wszystko zostaje sprowadzone do osobistego doświadczenia.

Moralizacja religii. Bez metafizyki wierzący doświadcza Boga w świetle swojej własnej wyobraźni i własnych potrzeb. Dlatego prywatyzacja religii, do której często jest zachęcany człowiek współczesny, nie tylko umniejsza wpływ metafizyki na religię, lecz przede wszystkim uniemożliwia osiągnięcie dojrzałości religijnej, w której przewyżcza się egocentryczną orientację. Jednak nie tylko prywatyzacja zagraża religii, gdy utracona zostanie metafizyka. Równie niebezpieczna w tym kontekście jest jej moralizacja, w której religię sprowadza się do poszukiwania (i wskazywania) racji porządkowania czynów ludzkich. Religia zostaje zredukowana do moralności, przynosząc tylko wskazówki dla ludzkiego właściwego postępowania, Kościół staje się instytucją moralności, msza święta czasem i miejscem uczenia, jak być dobrym itp. Oczywiście świadomość moralna jest ważną drogą konstrukcji samoświadomości i ważnym elementem doświadczenia religijnego. Można powiedzieć, że człowiek budzi się do osobowego istnienia, gdy zaczyna doświadczać dobra i zła i zaczyna troszczyć się o wartości. Łatwo wskazać (szczególnie w Biblii), że takie „bycie dla siebie” wyrasta wokół uświadomienia zła/grzechu popełnionego wobec kogoś innego. Odkryte na tej drodze wartości są najmocniejszą rzeczywistością człowieka³¹. Czym innym jednak jest próba wypełnienia religii tylko sprawami moralnymi, jej sprowadzenia do moralizatorstwa i konstruowania doskonałego wzoru moralnego. Często prowadzi to do tego, że właśnie moralność staje się przedmiotem najważniejszych rozważań i działań religijnych, sama religia zaś konstytuowana jest jako pewien rodzaj doktryny moralnej, w której kategorii dobra i zła znajdują tylko pozaludzkie uzasadnienie. Bez metafizyki jednak nawet i to „nadprzyrodzone uzasadnienie” przestaje funkcjonować, a religia wypełnia się już tylko w relacji etycznej i uczty praktycznych reguł życia, odpowiadając na pytanie: „Co człowiek powinien czynić?”. Jednak ograniczenie doświadczenia religijnego do tego pytania i odpowiedzi zasłania inne (ważniejsze) pytanie z obszaru tego doświadczenia. Brzmi ono: Do czego człowiek został powołany? Na pierwsze można odpowiedzieć bez metafizyki, na drugie bez metafizyki odpowiedzieć się nie da. Te pytania tylko pozornie znaczą to samo. Pierwsze może być sprowadzone do analiz postaw ludzkich i ogranicza religię do dostarczenia (jednej z wielu) teorii moralności. Jest oczywiste, że tak ograniczona religia może stać się

³¹ F. König, *Chrystus i świat*, tłum. H. Kocwa, M. Urbanowa, Kraków 1975, s. 33.

z czasem niepotrzebna, gdyż teoria moralności nie musi opierać się na religii. Wiara w Boga nie gwarantuje moralnego dobra, ale też odrzucenie Boga nie oznacza życia niemoralnego. Dlatego radykalnym błędem jest sprowadzanie naszych religijnych relacji z Bogiem, światem i drugim człowiekiem oraz doświadczenia religijnego do zwykłych koncepcji i postaw moralnych. Pisał dosadnie Claude Tresmontant: „Redukowanie go do jakiejś moralności, to w rzeczywistości ni mniej, ni więcej, tylko zdrada”³².

Jednak religia pozbawiona podbudowy metafizycznej nie jest w stanie dostrzec głębszego wymiaru niż ten właśnie, wymiar moralny. Niejako zwrotnie, ograniczona do moralizatorstwa, zaczyna też tworzyć nową metafizykę, w której obraz Boga zostaje przekazany w karykaturze groźnego sędziego, który tylko oczekuje złamania kodeksów, aby móc sądzić i karać człowieka. Taka zafałszowana religia nie potrafi już ujawnić tego, że jest tajemnica istnienia człowieka, którą odkrywa się przez metafizyczne pytanie „Do czego człowiek został powołany?”, a nie przez to „Jak być dobrym?” Więcej nawet, również wymiar moralny (jako część składowa każdej religii), aby mógł naprawdę ukazać się w czystej postaci, musi zakładać odwołanie się do metafizyki, lecz nie do tej fałszywej metafizyki „Boga jako strażnika moralności”. Dosadnie wskazywał na to Dietrich von Hildebrand: „Rdzeniem moralności jest uwielbienie Boga, a rdzeniem braku moralności jest wykroczenie przeciwko Bogu”³³. Zwycięstwo „moralizatorskiej religii” dostrzec można również w tym, że jednym z najbardziej zaniedbanych zadań katechetycznych jest pomijanie konieczności przypominania człowiekowi, że ma takie metafizyczne potrzeby. Takich potrzeb nie rozwija się przez moralizujące kazania ani też utrzymywanie człowieka przy religii za cenę podtrzymywania jego niedojrzałości, lecz przez odważne zachęcanie do poszukiwań i aktywnego myślenia o Transcendencji. „Religia jest odpowiedzią na ostateczne pytania człowieka” – mówił Heschel³⁴. Jednak, aby była ta odpowiedź, muszą bardzo poważnie być potraktowane same pytania. Nie da się jednak tego uczynić bez metafizyki. Religia bez metafizyki podlega też modzie na unowocześnianie. W tej postawie wydaje się, że człowiek tylko wtedy ewentualnie przyjmie jakąś religię, gdy podda się ją modernizacji, gdy przestanie ona być opresyjna i tak naprawdę, to religia ma się dostosować do terażniejszości i człowieka. Postulat unowocześnienia religii i dostosowania jej do współczesnych potrzeb jest jednak znakiem kryzysu religijności, a jeszcze bardziej znakiem zapomnienia metafizyki.

³² C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1996, s. 153.

³³ D. von Hildebrand, *Koń trojański w mieście Boga*, tłum. J. Wocial, Warszawa 2000, s. 133.

³⁴ A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, s. 9.

Zakończenie

W ramach teologii istnieje konieczność filozofowania.

Karl Rahner

Przyglądając się relacji religii i metafizyki w naszej kulturze, łatwo dostrzec, że wyznacza ona pewien kierunek niewiary na Zachodzie. Jest to postępujący proces zagubienia metafizyki, pominięcie pytań metafizycznych i jednocześnie usuwanie z religii Tajemnicy i sprowadzanie jej jedynie do kulturowych, antropologicznych i historycznych mitów i opowieści. Wydaje się w tym wszystkim, że wystarczyło zdjąć z religii osłonę metafizyczną, aby zagubiło się religijne doświadczenie lub przynajmniej utraciło tradycyjny, teocentryczny charakter. Bez metafizyki religia wpada w niebezpieczeństwo przeakcentowania zagadnień antropologicznych i etycznych. Bez niej gubi się też wymiar teocentryczny, rozbudowuje antropocentryczny i sprowadza się do realizacji planów ludzkich przy pomocy Boga. Religia musi być jednak teocentryczna, aby naprawdę była religią, musi być realizacją planów Boga w człowieku. W tych wymiarach antropocentrycznych i moralnych nie wypełnia się żadna z nich, a już z pewnością nie wypełnia się chrześcijaństwo. Do zadań metafizyki należy ochrona (i osłona) teocentrycznego wymiaru religii. To również metafizyka uniemożliwia upadek religii w subiektywizm i prywatyzację wiary.

Nie mniej ważna jest osłona, jaką otrzymuje metafizyka od religii. Pełnej wartości metafizycznego poznania nie można uzyskać, jeśli podejmuje się próbę wyjaśnienia całości bytu za pomocą jakichś jego fragmentów. Taki redukcjonizm jest oczywiście najłatwiejszą drogą rozwiązywania problemów metafizycznych, lecz drogą błędną. Religia skutecznie chroni metafizykę przed takim postępowaniem. Dzięki niej metafizyka nie może sobie ułatwiać realizacji swych zadań i próbować określić „wszystko” przez łatwe odwołanie się do jakiejś grupy własności. Dlatego do zadań religii wobec metafizyki należy taka ochrona tajemnicy istnienia, bez której metafizyka nie jest w stanie właściwie poszukiwać odpowiedzi na pytanie o wszystko i popada w błąd redukcjonizmu.

Jak łatwo dostrzec, próba rozłączenia religii i metafizyki prowadzi w niebezpiecznym kierunku degradacji zarówno jednej, jak i drugiej. Konieczność tych wzajemnych związków można obserwować również w kryzysowym stanie współczesnej kultury Zachodu. Łatwo dostrzec, że kryzys religijny idzie w parze z kryzysem metafizycznym. Wydaje się, że te dwa wymiary kryzysu jakoś wzajemnie się warunkują. Oczywiście trudno określić, który z nich jest pierwotny, a który jest tylko następstwem. Niemniej dosyć powszechne są w filozofii tezy o kulturze „postmetafizycznej” i najczęściej są one też spójne

z tezami o kulturze „postreligijnej”. Obserwując ten kryzysowy stan kultury, można postulować pewien ratunek w ponownym ożywieniu metafizycznym, który byłby jednocześnie ożywieniem religijnym. Stąd trzeba zapytać, o jaką metafizykę chodzi, która wskaże na religię, ale też o jaką religię chodzi, która domagać się będzie metafizyki. Czy religia jest w stanie ożywić metafizykę, a może odwrotnie, to właśnie metafizyka przyczynić się może do odbudowania religijnego wymiaru życia człowieka Zachodu? I na koniec trzeba jeszcze zapytać szczególnie o chrześcijaństwo. Jeśli uznamy, że każda religia potrzebuje „metafizycznej osłony”, to jakiej metafizyki potrzebuje chrześcijaństwo i czy w ogóle potrzebuje.

Odpowiadając na pierwsze pytanie, należy podkreślić, że religia potrzebuje takiej metafizyki, która wzmocni jej wymiar wspólnotowy, uniemożliwi sprowadzenie do prywatnej „wiary w cokolwiek” i ograniczenie do moralistyki. Religia bowiem potrzebuje metafizyki jako sposobu pielęgnacji zdolności do zdumienia światem i zachęty do poszukiwań, lecz potrzebuje jej również w tym, aby ciągle podtrzymywać w człowieku pytania i tajemnice egzystencji i nie pozwolić zatrzymać się w luksusie dogmatów i tradycji. Z kolei metafizyka potrzebuje takiej religii, aby dzięki niej nie zapomnieć o pytalności filozofii, nie poddać się przekształceniu w ontologię i zakończeniu filozofii w analizie przedmiotowości i dekonstrukcji istnienia. Jeśli chodzi o potrzebę metafizyki w chrześcijaństwie, to jest ona oczywista. Alfred N. Whitehead pisał: „Od początku było ono religią poszukującą metafizyki – odwrotnie niż buddyzm, który jest metafizyką generującą religię”³⁵. Wydaje się, że taka osłona religii przez metafizykę w przypadku chrześcijaństwa wymaga „mówienia o Bogu”: im więcej mówi się o Bogu i sprawach duchowych, tym bardziej religia otrzymuje taką osłonę przed degradacją i zagubieniem. „Chrześcijaństwo przedstawia się nie jako twór stojący ponad naturą, lecz jako jej podniesienie, wniebowzięcie, przemienienie, jako łaska, która działa na przyrodzone władze, nie unicestwia ich, lecz umacnia, opiera się na racjonalnych podstawach, i udoskonala nie tłumiąc”³⁶. W chrześcijaństwie zasadnicze jest pierwotne zakorzenienie człowieka w czymś „innym” niż codzienność naszego życia. Hans U. von Balthasar dowodził, że chrześcijanin naszego czasu jest nawet ustanowiony stróżem metafizyki³⁷. Co to znaczy? Po pierwsze, oznacza to, że nie można ulegać tendencjom zacierania granic i przekształcania religii w metafizykę ani metafizyki w religię. Tej pierwszej tendencji ulegał zawsze gnostycyzm, widząc w religii tylko niższy stopień poznania metafizycznego czy też

³⁵ A.N. Whitehead, *Religia w tworzeniu*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1997, s. 56.

³⁶ M. Blondel, *Potrzeba filozofii chrześcijańskiej*, tłum. J. Fenrychowa, „Znak” 7-8 (1990), s. 4.

³⁷ Por. D. Oko, *Stróż metafizyki. Katolicko-protestancki spór o filozofię pierwszą*, w: *Metafizyka i religia*, red. W. Kowalski, T. Obolovitch, Kraków 2006, s. 122.

„metafizykę drugiej klasy”³⁸. Tej drugiej ulegają (również dzisiaj) ci wszyscy, dla których pomysły metafizyczne przekształcają się w religię.

Czy mamy jednak szansę zachować odrębność metafizyki i religii, ale jednocześnie nie rezygnować ze wzajemnych wpływów? Czy metafizyka współczesna jest jeszcze w stanie dostrzec i poważnie potraktować religię? Ale również czy współczesna religia potrafi jeszcze zatęsknić za metafizyką? To są pytania, przed którymi staje współczesna kultura i od odpowiedzi na nie zależy jej przyszłość. Dzisiaj coraz częściej uświadamiamy już sobie (i to z głębi naszej kultury) potrzebę metafizyki: potrzebujemy takiego myślenia, potrzebujemy takich pytań o istnienie, o sens, o skąd i dokąd człowieka, ale też potrzebujemy odpowiedzi, a sam opis fenomenów nie wystarcza ani do zrozumienia świata, ani tym bardziej do naszego istnienia. Problemów metafizycznych – mimo często podejmowanych prób – nie udało się zredukować i usunąć z kultury. Coraz lepiej zaczynamy rozumieć, że tych problemów nie da się rozwiązać, lecz nie oznacza to wcale, że należy zmierzać do ich usunięcia z życia jednostek, społeczności i kultur. I nawet gdy człowiek odmówi woli do formułowania takich pytań, to i tak udziela na nie odpowiedzi swoim życiem. Należą one bowiem do ludzkiej egzystencji i bez nich, bez odpowiedzi, ale i bez formułowania samych pytań, nie jest to już „ludzkie istnienie”. Stąd poszukiwania metafizyki i wskazywanie na możliwości (i konieczność) innego myślenia niż tylko takie, które nastawione jest na użyteczność, które tworzy symulacje rzeczywistości i „świat na niby”, stale nam towarzyszy. Jeśli wskazuje się często na powrót religii w kulturze współczesnej, to trzeba ten powrót odebrać również jako nadzieję dla metafizyki.

RELIGION AND THE METAPHYSICAL SEARCH OF MODERN MAN

Summary

Contemporary post-metaphysical culture undertook the express fight against absoluteness and universality by propagating and defending pluralism. It seemed that if instead of the quest for what is universal and absolute there will be almost infinite magnitude of views, opinions, meanings etc., everybody will find something for himself what will be his own meaning. The loss of the reference to what is absolute and universal led though to the loss of concrete goals, values and meanings. But we cannot “manage diversity” if we lack this reference. What is more, the world becomes closed and limited and it recedes to the static and locked-in state in which admittedly

³⁸ Por. M. Scheler, *Problemy religii*, s. 51.

everything is in flux, views are being liberally changed, meanings accepted and rejected depending on the moment, but actually everything is motionless in the closed world. If we know all of this and deeply experience the crisis of the meaning of existence that stems from the rejection of metaphysics and from the surrender of culture to the most important questions and to boot fragmentation of reality becomes dangerous and destructive, then the revival of metaphysical thinking becomes the need of our world. The man itself is not enough; neither the culture that tantalises itself with self-sufficiency; both of them lose the meaning of their existence. Man cannot indefinitely recede from the world. On the contrary, he has to place this world within some meaningful order. All these needs are metaphysical. The quest for the foundation of all meaning has been the essence of metaphysics for ages. That is why we experience not only longing for metaphysics but we also enter the way of the search for it. However, before the quest for metaphysics there are metaphysical quests which purpose is to recall questions and to slowly teach the man these questions anew. For we are bonded with the absolute – not necessarily with the “existence of the absolute” but inescapably with “questions about it”.

Keywords: religion; metaphysics; culture; man

Słowa kluczowe: religia; metafizyka; kultura; człowiek

BIBLIOGRAFIA

- Ajdukiewicz K., *Logika pragmatyczna*, Warszawa 1965.
Albert H., *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1991.
Augustyn, *Przeciw akademikom*, tłum. K. Augustyniak, Kraków 2007.
Bergson H., *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło, Kraków 1993.
Blondel M., *Potrzeba filozofii chrześcijańskiej*, tłum. J. Fenrychowa, „Znak” 7-8 (1990), s. 3-18.
Bocheński I.M., *Ku filozoficznemu myśleniu. Wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych*, Warszawa 1986.
Gigon O., *Główne problemy filozofii starożytnej*, tłum. P. Domański, Warszawa 1996.
Guardini R., *Koniec czasów nowożytnych*, tłum. Z. Włodkowa, M. Turowicz, J. Bronowicz, Kraków 1969.
Habermas J., *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1988.
Halík T., *Drzewo ma jeszcze szansę. Kryzys jako szansa*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2010.
Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii religii*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2006.
Heidegger M., *Co zwie się myśleniem*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2000.
Heidegger M., *Fenomenologia życia religijnego*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2002.
Heschel A.J., *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2007.
Hick J., *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, tłum. J. Grzegorzczak, Poznań 2005.
Hildebrand von D., *Koń trojański w mieście Boga*, tłum. J. Wociał, Warszawa 2000.
Jaspers K., *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1919.
Kołąkowski L., *Jeśli Boga nie ma*, Poznań 1999.
König F., *Chrystus i świat*, tłum. H. Kocwa, M. Urbanowa, Kraków 1975.

- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- Lévinas E., *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991.
- Marcel G., *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995.
- Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, Hrsg. T. Kobusch, M. Erler, Leipzig 2002.
- Oko D., *Stróż metafizyki. Katolicko-protestancki spór o filozofię pierwszą*, w: *Metafizyka i religia*, red. W. Kowalski, T. Obolovitch, Kraków 2006, s. 115-127.
- Ratzinger J., *Ku «dojrzałości» wiary w Chrystusa (Homilia podczas Mszy Świętej Pro eligendo Romano Pontifice, Watykan, 18 IV 2005)*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 26 (2005), nr 6 (274), s. 29-30.
- Scheler M., *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków 1995.
- Schlick M., *Die Wende der Philosophie*, „Erkenntnis” nr 1, 1930/31, s. 4-11.
- Schmidt J., *Teologia filozoficzna*, tłum. P. Domański, Kęty 2006.
- Sobota D., *Narodziny fenomenologii z ducha pytania. Johannes Daubert i fenomenologiczny rozruch*, Warszawa 2017.
- Tillich P., *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994.
- Tresmontant C., *Esej o myśli hebrajskiej*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1996.
- Weber L., *Überwindung der Metaphysik in der Theologie*, Herbolzheim 2005.
- Whitehead A.N., *Religia w tworzeniu*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1997.

MAREK SZULAKIEWICZ – profesor zwyczajny, filozof, absolwent Uniwersytetu Marii Curie Skłodowskiej, stypendysta Deutscher Akademischer Austausch-Dienst (DAAD) i Österreichischer Austauschdienst (ÖAD) w Wiedniu, Lipsku i Heidelbergu, kierownik Katedry Teorii Kultury i Religii na Wydziale Politologii i Studiów Międzynarodowych UMK w Toruniu. Zajmuje się filozofią kultury, antropologią, filozofią dialogu, filozofią religii oraz metafizyką. Jest autorem piętnastu książek i licznych artykułów poświęconych filozofii współczesnej i ważnym problemom współczesnej kultury. Ostatnio opublikował: *Czas i to, co ludzkie* (Toruń 2011, nominowana do Nagrody Feniks 2012 oraz do Nagrody im. Jana Długosza 2012), *O człowieku w czasach trudnych* (Toruń 2012), *Zapiski z przełomu wieków* (Toruń 2013), *Poszukiwania metafizyczne* (Toruń 2014), *Filozofia na co dzień* (Toruń 2015), *Naznaczeni tymczasowością* (Toruń 2017).